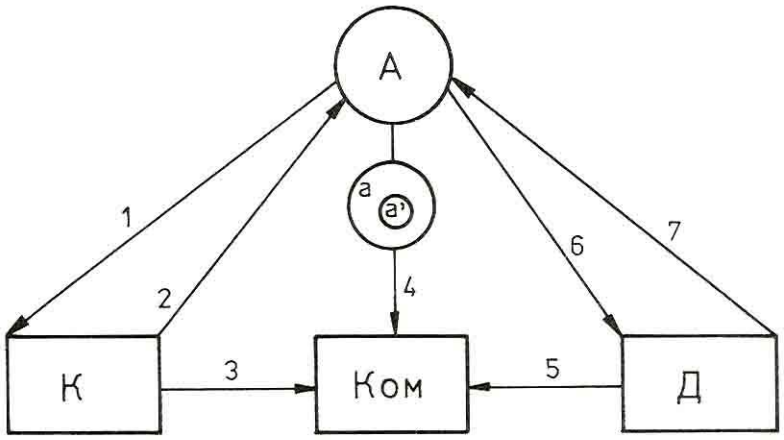
Александър Наумов (Краков)

ФУНКЦИИ НА БИБЛЕЙСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ В ХУДОЖЕСТВЕНАТА СТРУКТУРА НА ЙОАН ЕКЗАРХОВИТЕ СЛОВА

През 1977 г. в доклада си *О специфичности книжевне комуникације у култури православног Средњег века* се опитах да дам — въз основа на словата на св. Климент Охридски — обща характеристика на литературната комуникация в източнохристиянската старославянска култура. Там предложих две схеми, които и тук прилагам, тъй като докладът отпреди две години все още не бе излязъл. Една година по-късно на редовно заседание на краковската Славяноведческа комисия към ПАН доуточних някои положения от доклада с изказването *Relacje osobowe jako przejaw specyfiki komunikacji literackiej w średniowieczu*[1].

Първата схема цели да покаже мистично-сакраменталния характер на литературната комуникация:



А — Бог, Свръх-Красота, Свръх-Добро. . . , „Свръх-Конвенция"
а — Божие творение
а' — Словата Божии
К — кодиращият, посредник на „Свръх-Конвенцията", Божието създание
Ком — езиковият комуникат, отражение на Божия Пракомуникат
Д — декодиращият, посредник на „Свръх-Конвенцията", Божието създание

1 — чудо „отверзения уст“, даръ̀т на словото
2 — страхъ̀т от десакрализиране, чувството на творческото задължение, молитва, извинение, надежда
3 — кодирането като първо възпроизвеждане на идеалния Пракомуникат, обособяване и експониране на определени части от съществуващата идеална цялост, извинение
4 — „налагането“ на формулизирани езикови употреби и изразени с тях образи и идеи
5 — декодирането като второ възпроизвеждане на Пракомуниката, конкретизиран в дадения момент в речевия комуникат, различаване на обособените части, молитви за кодиращия
6 — даръ̀т на разбирането, „отверзение ушес и сердец“
7 — молитва, благодарност, покаяние, надежда

Виждаме, че създаденият комуникат е само отражение на Пракомуниката и съществува благодарение на Всевишия. Комуникацията е възможна изключително при условие, че Бог благоволи да „низпослет благодать“, т.е. дар на разбирането. По такъв начин и кодиращият и декодиращият се явяват единен съставен елемент в Свръх-Комуникацията на човечеството с Бога (вторият елемент се явява обикновено чрез Св. Писание, причастието, благословията, каденето, живописта и чрез литургическата дейност на епископа; да не говорим тук за по-сложни епифанийни форми като напр. виденията). Според православното учение човешкото възприемане на Бога е ограничено и съответствува на възможностите на човека. У Йоан Екзарх четем: не всѹ же славѹ недовѣдомоую ꙗвн. Нь протнвѹ снлъ iеколнже можахѹ вндѣтн очеса нхь[2])[3]. Още пророк Исай казва: „както слиза дъждът и снегът от небето и не се връща там, но пои земята и я кара да прораства и да напъпва, та дава семе на сеещия и хляб на ядящия, така ще бъде словото ми (т.е. Божие), което излиза из устата ми; не ще върне при мене празно, но ще извърши волята ми и ще благоуспее в онова, за което го изпращам“ (Ис. 55, 10—11). Това отношение е характеризирано по следния начин от Йоан Екзарх Български: се iесть сътворнлъ богъ (. . .) н человѣкъ сѧ прозва. Да ты прозовешн сѧ богъ. Богъ нарече сѧ сынъ человѣчь. Да тъı сѧ нарeчешн сынъ божьн. Възлтъ наша. Да намъ дасть своѭ[4].

При това положение е ясно, че създаването и възприемането на произведенията е било различно от днешното. Създаването е било всъщност възпроизвеждане: твоѭ отъ твонхъ тебѣ прнносѧще о всѣхъ н за всѧ се казва в литургията и това най-точно определя характера на културата. Затова всяко едно повествование в средновековната ни писменост е водено при непрестанно отчитане на Божията гледна точка, макар и в текста да няма формални показатели за това.

Средните векове са период, когато над езиковото и литературното равнище се създава трето комуникационно равнище — сакрално — или мистично-литературно, на което именно се реализира споменатата свръх-комуникация на сакрум с профанум. Тя не зависи от конкретните езикови и литературни правила, а пронизва цялото творческо съзнание на хората и оттам преминава на всички равнища на комуниката. Той пък от своя страна отразява на езиково-литературния план извънезиковата и извънлитературната йерархия на битията, която се оказва по такъв начин не само богословски проблем. Конкретният автор се оказва всъщност сведен до „изпълнителя на правилата“, т.е. неговата творческа свобода е само в съотнасянето на избраното за дадения комуникат с това, което остава

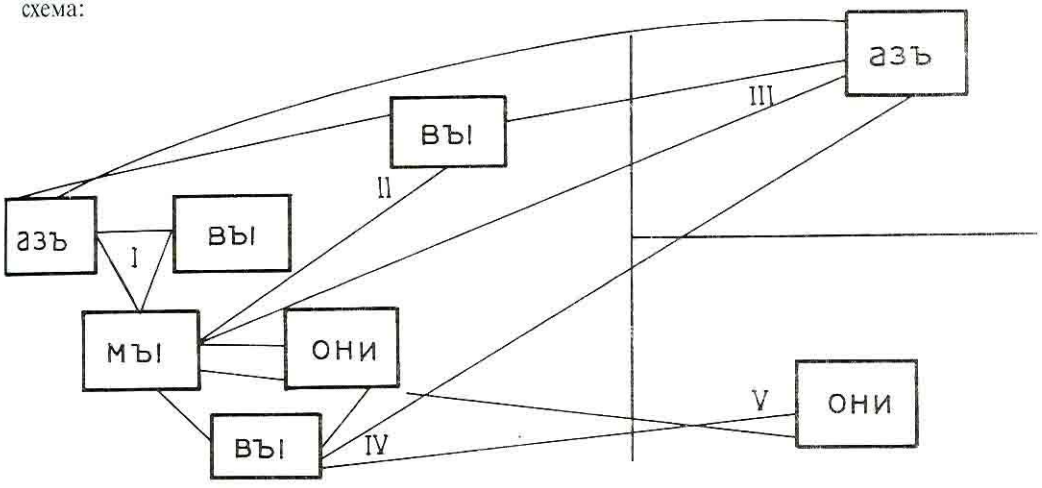
неизбрано, с други думи — отношението към сумата от възможности, предлагани от страна на езиковата система и литературно-богословската традиция. Всички останали „модерни" функции на автора изпълнява Вседържителят и неговите извънречеви правила за конструиране определят по абсолютен начин идейната, жанровата и езиковата структура на произведението.

Следователно, независимо от това, дали Бог е пряк или опосредстван възприемател на текста, той единствен знае за всеки комуникационен акт (срв. Йо. 21, 17) и може да използува всеки момент да се включи в комуниката (това включване става с ръката или устата на конкретния автор). Появата на Божиите слова внася големи промени в структурата на самия комуникат; те „объркват" обикновените комуникационни правила. Дори когато Бог мълчи, неговото присъствие се усеща в текста. На нивото на „обикновената" комуникация като че ли конкретният автор решава кога и как да цитира Божиите слова в конкретното произведение, но той помни, че тези слова съществуват вечно като идеално битие (срв. Мат. 24, 35), а незнанието им е наказуемо, както и лошата им употреба (срв. Йо. 15, 22).

Ще припомня тук и известния разказ на новгородския поклонник Антоний от XII век за една незавършена икона в цариградската „Света София". Зографът бил толкова доволен от работата си, че казал: Господи, аз съм те нарисувал такъв, какъвто си бил на земята! А Христос от иконата му отговорил: Защо се хвалиш, не ти си ме нарисувал, но аз съм поискал така. Това толкова ужасило зографа, че той умрял, а иконата останала недовършена.

Именно поради това аз предложих общата комуникационна ситуация в средновековната ни култура да се определи като ситуация от *богослужебен тип*, защото богослужението е съвкупност от всички комуникационни подтипове. То е изцяло целенасочено към Бога и представлява, както казва Б. Успенски, комуникационен канал от идеален тип[5].

Разбира се, на повърхността на текста тази ситуация ще се реализира различно, в зависимост от редица условия (жанр, време, среда), обаче общият ѝ характер е един и същ. Проверявах функционирането му при словата на св. Климент Охридски и при целия цикъл произведения, свързани с паметта на св. Константин-Кирил и св. Методий; проучих в това отношение и словата на Йоан Екзарх[6]. Резултатите са показани на следната схема:



Виждаме тук осем групи местоимения[7], засвидетелствувани в текстове, които показват вече на нивото на текста как изглеждат комуникационните отношения. Те са следните:

I. азъ — вы/ты — проповедникът — слушателите, при което в отношението спрямо Бога те стават мы — вярващите:
пр҃ндѣте оубо да и азъ о васъ. . . въспою (Възн. Усп. сб. 427)
повѣмь же ти азъ (Преобр. Мирчева 96)
пондѣте вднмъ (Богоявл. 145)
мы же братые. . . помышлаіем (Въздв. 1903, 67)

II. азъ и мы влизат в отношение с ты/вы — светците и Богородица; това е най-честият случай на химнографска употреба:
и мы днес. . . радуем са твоа. . . дѣанна. . . помнпажщен (ЙБ 174)
ты бо чистъ сый (същ.)

III. мы и азъ комуникират с Бога — първото Азъ:
о, мнлосьрдын господн. . . ты не бывъша ны сътвори (Срет. 259)
От тази група понякога се абстрахира онн, а даже вы, най-често като граматически обект. Така е често пъти в химнографията; у Йоан Екзарх четем:
ть (т.е. Бог) доуховные ваше молитвы да пр҃нметь. . .
скроушь непр҃нязнь подь ногамн вашнмн (Възн. Хом. Мих. 168а)
рече бо о ннх нсана пророкъ (Срет. 256)

IV. мы и онн от Божията гледна точка са солидарна група вы:
и еже есть пр҃нмль спась нашъ не за себе есть пр҃нжль нн за своего отца. нь да спасеть чловѣче племя (Въздв. 1904, 6, срв. 1903, 69), защото той е глаголе кь всѣмь: се дахь вамь власть (Възн. Хом. Мих. 168а) и всѣмн влады (Богоявл. 145).

Тези четири отношения представляват схема на диалога на Бога с човека, който принадлежи към християнската вяра, т.е. към културата.

V. Последното онн обозначава нехристияните, намиращи се извън културната област, т.е. еретиците, езичниците, дявола и неговите слуги:
не бо есть нась дѣлыма богъ сътворнль мукж да нн мжчнть.
нь сотонн ради. и еговѣхь вѣсовь (и снлъ) — (Въздв. 1904, 6, срв. 1903, 69)
посрамнте се жндове. . . того же (т.е Христа) не хотеще оувѣдѣтн, егоже мы. . . оувѣдѣвше кланяем се (Възн. Хом. Мих. 166 с)
— срв. и Преобр., Иванова 71.
Затова Йоан Екзарх може да каже за Кръста Господен:
се есть знамение. нмьже есмы. от ннѣхь ѧзыкь отлученн (Въздв. 1904, 5).

В полемичната употреба онн се трансформира във вы/ты. Прави впечатление обилната употреба на истинска и привидна диалогична форма в словата на Йоан Екзарх, напр. в Словото за Богоявление Йоан Кръстител говори с Иисуса — после следва реч на Отеца, предназначена за солидарното вы:
не нцин ему отца /. . ./ не нцнте божества его матери /. . ./
не отлучайте и т.н. (Богоявл. 148)
Също така често срещаме прякото обръщение към слушателите:
молнсѧ да та вѣрна сътворнт (Въздв. 1903, 69)
а и слышн павла глаголюща (същ. 70),
или в полемичната употреба (о жндовнне, о сопостате и проч.).
Има дори и обръщане към персонажите и към цитираните автори:
кто се есть, рцн іавѣ, о блаженны давнде (Богоявл. 145)
да не глаголи, Петре (Преобр., Иванова 60) и др.

Тази картина се обогатява и от употребите вътре в цитатите и в изказванията на персонажите, но всички тези случаи са подчинени на представената схема. Искам само да добавя, че схемата е опростена, тъй като се отнася само до личните местоимения, без да посочва притежателните. А те са много фреквентни, особено притежателното нашь, което е минимален сигнал за принадлежността на говорещия към цялата група и към културата, насочена към Бога и неговите угодници. Семантиката на притежателното нашь е съвсем ясна, за разлика от свой, което може да бъде смесване на вътрешната гледна точка с външната, срв. напр. тъждеството на израза приклони оухо твое. Езиковедите до днес не са установили отношението между свой и останалите притежателни местоимения.

Ясно е тогава, че при такъв подход към литературното творчество и такъв тип литературна комуникация специално значение имат словата на Бога и на неговите угодници, т.е. Библията, която в съзнанието на старославянския книжовник, включително и Йоан Екзарх, е била състав от богослужебните откъси (чтения): псалмите, паримиите, апостолските деяния и послания, и евангелията: утренни, литургични, требни и страстни. Библията не се обособявала от обреда, понякога се е преплитала с химнографията, нарочито с канона, където песните са свързани с деветте библейски откъса, напр. в Словото за Богоявление четем:

днесь безплотный погружается фараон, днесь бесовскаа
оружїа потопляются, днесь разумный моусей сквозѣ море
вса проводить (144), което е реминисценция на ирмосите от първата песен [Египет, сиреч Ад].

Затова е логично, че в словата се намират преди всичко тези библейски образи и цитати, които са от текстовете, предназначени за дадения празник, и тези, богословско свързани с тях. Това е екзегетичната функция на словата.

И така напр. в Словото за Сретение Йоан Екзарх използува празничното евангелие, като изцяло цитира евангелския текст. В словото за Богоявление той обръща голямо внимание на предвидения за празника псалом 113, тълкуван като пророчество за Кръщение Господне, още повече че образите на Йордан и морето са експонирани като празничен прокимен.

Обаче не само празничните чтения използува Йоан Екзарх. Той е писател от неофитски тип и твори за неофитска среда в оптимистичния период на славянската християнска култура. И затова във всяко едно свое произведение или компилация той се стреми да възпроизведе, макар кратко, но цялостно, системата на православното богословско учение, т.е. той анализира мястото на дадения празник в контекста на цялостната догма, която в края на краищата на Изтока се свежда до христологията, а специално до сотериологията. Понякога сравненията между празниците са доста наивни, обаче известна наивност е характерна черта на хомилетичното дело на Йоан Екзарх и може донякъде да служи като помощен атрибуиращ признак — и така Богоявлението се сравнява с Преображението (149), Възнесението пък и с всички останали празници, като най-важният празник, защото само при Възнесение Господне дяволът останал безсилен [Хом. Мих. 167б, Усп. сб. 426—427], макар че всакь оубо праздникь /крьстниньскь/ непрнѣзнн iесть осоужденнiе [същ. 167а; 426].

Йоан Екзарх се опитва всеки път да изложи основите на учението на Църквата. Затова в словата му намираме редица цитати, реминисценции и сравнения от Св. Писание, които създават общ догматичен план. Йоан

Екзарх си служи с различни похвати, обаче най-типично е натрупване на цитатите на едно място, най-често в пряката реч на персонажите, напр. в Словото за Богоявление в речта на Йоан Кръстител, Христос и Бога-Отец, в Словото за Сретение в речта на Симеон Богоприимец, в Словото за Преображение в дискусията на Христос с ап. Петър, в Словото за Възнесение — в речта на ангела. Интересен е и краят на Словото за Богоявление, където се предлага морално-богословско тълкуване на седем цитата; също така и упреците на охрабрения от еванг. Лука проповедник, отправени към ап. Петър в Словото за Преображение, а и разсъжденията на проповедника върху двойната природа на Богочовека в същото слово. Понякога натрупването на цитатите е свързано с разработката на едно от богословските понятия, какъвто е случаят със знамение от Словото за Въздвижение.

При излагането на новозаветните истини Йоан Екзарх прилага прообразния (префигуративен) метод. Много често в авторската реч и в изказванията на героите на повествованието срещаме мисълта за изпълнение на пророческите думи от Стария завет [с глагола скончатн се, напр. и сконча се давндомь глаголемоѥ — Хом. Мих. 165d, Усп. сб. 431; или с поразгърнати формули, напр. да дрѣвле глаголевъıн пророкь истиннь боудетъ — Преобр., Иванова, 60].

Отношението на Йоан Екзарх към старозаветните цитати е сложно. От една страна, той приема древнохристиянското подценяване на Стария завет в сравнение с Новия [вж. напр. не точню пророкъ давндъ глаголетъ, но и Павел Апостолъ свѣдтелствуѧ ему глаголеть — Богоявл. 145], от друга страна пък се подчинява на общото възприемане на боговдъхновената Библия като изцяло Божие слово [напр. той — по библейски образец — въвежда редица цитати с творителен падеж, което говори за възприемане на пророка като медиум на Бога — Срет. 255, 257; вж. и думите на Екзарха: не ннъ нѣкто ѩвль се пророкомь. и ннь съ апостолъı пожнвъıн (. . .) но ть самь — Иисус Христос, Предвечният Бог — Възн. Хом. Мих. 167d].

Макар че всички елементи от Библията са божествени по произход, в черковната практика и в творческото съзнание те са градирани в една йерархическа система, където най-високо стоят преките слова на Исус Христос от Евангелието (логия), на Бог Отец от Стария завет (пророчествата), думите на евангелистите, след това на апостолите и пророците. Авторитетът и фреквенцията могат да не съвпадат, такъв е случаят с псалмите, които са най-често цитирани в старославянската писменост изобщо, така че изпълняват понякога не семантична, а стилистична функция, а в йерархията на „извори на светостта“ цар Давид се намира в пророческата група. Срв. в Похвалата на кръста: ѩкоже давндъ глаголеть рекъıн. . . [Пс. 85, 17] и пакъı. . . [Пс. 4, 7] и пакъı. . . [Пс. 59, 6] нли ѩкоже и самъ господь въ ѥоуангелїи вопнѥт рекъıн тн. . . [Мат. 24, 30] и предъ снмъ. . . [Мат. 12, 39=16,4] — Въздв. 1903, 68; 1904, 6.

Трябва също така да се обърне внимание и на начина, по който Йоан Екзарх синтагматизира големите семантически блокове, т.е. да се проследи начинът, по който се символизира повествованието и каква е възприемчивостта (ёмкость) на структурата спрямо тези големи семантически блокове, съдържащи основните образи, които пък от своя страна отразяват главните идеи на християнския живот.

Време е да кажа на края, че творчеството на Йоан Екзарх Български изцяло потвърждава предложената по-горе обща схема на литературната комуникация. Като писател — представител на неофитската култура,

възхитена от хубостта на Божието творение, — и като богослов-монах, целящ най-стройното и най-убедително изложение на основите на правата вяра и предпочитащ монашеската струя във византийската литература, той обилно използува светите слова в семантичната, символично-метафоричната и стилистическата им функция. Той е типичен средновековен книжовник, който изпитва страх пред десакрализирането на божествения прасмисъл, страхът, за който говори в своя прочут *Пролог към Небесата* и който е засвидетелствуван от следните думи за Богоявление: еже сѧ тоу творѧше, братіе, помъıслнтн немощно есть. Мъıслн бо человѣческъıѧ въıше есть еже сѧ ту дѣıѧша. Трепещеть оумъ. Н ıазъıкъ бѣжнть нзъ оустъ, не смѣѧ глаголатн недовѣдомаго. [Богоявл. 145].

Затова на Йоан Екзарх му се налага да прибегне към компилативния метод, да търси мощна закрила в божествените слова, защото те гарантират постоянно функциониране на идеалния канал за комуникация между Бога и човека. И в това вярно спазване на традицията, в теоретическото обоснование на метода на компилацията като израз на естетическите възгледи на епохата и в умелото, понякога оригинално, прилагане на този метод, можем да видим великата заслуга на Йоан Екзарх Български.

ЛИТЕРАТУРА

[1] Под печат в Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych PAN, Oddzial w Krakowie, XXII/1978, 1.

[2] Иванова, Кл. Словото за Преображение от Йоан Екзарх (Текстологични бележки), Старобългарска литература 4/1978, 59 — съкр. Преобр., Иванова.

Останалите слова и издания, използувани в работата:

— За Преображение — Д. Иванова—Мирчева, Йоан Екзарх Български, Слова, Т. I, С., 1971, 41—112 — съкр. Преобр., Мирчева.

— За Богоявление — Е. В. Петухов, Материалы и заметки из истории древней русской письменности, ИОРЯС IX/1904, кн. 4, 141—149 — съкр. Богоявл. и стр.

— За Възнесение — Успенский сборник, М., 1971, 429—432 — съкр. Усп. сб. и стр.; — Михановнч, Хомилиар, Грац, 1957, л. 164—168 — съкр. Хим. Мих. и л.

— За Въздвижение (похвала) на Кръста — А. И. Соболевский, Из области древней церковно-славянской проповеди, ИОРЯС VIII/1903, кн. 4, 60—62, 66—71; IX/1904, кн. 2, 1—13 — съкр. Въздв. 1903 и 1904.

— За Сретение — Кл. Иванова, Пълен текст за Словото за Сретение от Йоан Екзарх, Изв. на Института за бълг. език, XX/1971, 239—262, съкр. Срет.

— За Йоан Богослов — Д. Иванова—Мирчева, Слова, Т. 1, 113—200 — съкр. ЙБ и стр.

[3] Когато педчертаваме факта, че изкуството е било през известни периоди насочено към човека, трябва да помним, че тази насоченост е била възприемана като специална загриженост за нашето спасение.

[4] Въздв. 1903, 69; 1904, 7. По-нататък съкращенията се дават в текста.

[5] Б. А. Успенски, Пролегомена за семиотику иконе, — В: Поетика композиције. Семиотика иконе, Београд, 1979, 268.

[6] Не навлизам тук в споровете около авторството на словата.

[7] Не се впускам в историята на местоимението онъ и показателните местоимения, защото това в случая не е съществено.